

---

*ULRICH SCHULZ-BUSCHHAUS**Das Aufsatzwerk*

Institut für Romanistik | Karl-Franzens-Universität Graz

Permalink: <http://gams.uni-graz.at/o:usb-067-235>

## Moralische Norm und modischer Usus

### Interpretationen und Hypothesen zu einem Thema der europäischen Moralistik (insbesondere bei Gracián und La Bruyère)

In einem berühmt gewordenen Buch hat Paul Hazard jenen Prozeß des Wandels leitender Ideen und Ideologien dargestellt, den man seitdem als die (vielleicht zentrale) „*crise de la conscience européenne*“ anzusprechen pflegt. Gemeint ist mit ihr der krisenhafte Übergang, der im ersten Kapitel dieses Buchs durch die Überschrift „*De la stabilité au mouvement*“ resümiert wird: nach Hazard ein „*brusque passage*“ von der ‚Stabilität‘ alteuropäischer Ordnungen, wie sie in Frankreich noch das ‚*siècle classique*‘ des 17. Jahrhunderts prägte, zur ‚Bewegung‘ aufklärerischer Kritik und Reform, wie sie sich dann im ‚*siècle des lumières*‘ des 18. Jahrhunderts durchsetzte<sup>1</sup>. Auf dem weiten Feld der Krisenphänomene, die Hazard zwischen *Dix-Septième* und *Dix-Huitième* beobachtet, scheint mir nun eines besondere Wichtigkeit zu besitzen. Es handelt sich um die mit wachsender Schärfe formulierte Einsicht in die Zeitabhängigkeit von Normen des Verhaltens und der Moral, welche man zuvor als zeitlos gültig betrachtet hatte. Durch diese Einsicht wird der ethischen Reflexion eine Neigung zur Historisierung mitgeteilt, die zwangsläufig auch Relativierung bedeutet. Gewiß mag die stabilitätsgefährdende (und religionsferne) Bewegung des moralischen Relativierens dem 20. Jahrhundert (das sie nicht ohne ‚*mauvaise foi*‘ gelegentlich zu einer

---

1 Vgl. P. Hazard, *La crise de la conscience européenne*, Paris 1968, Bd. 1 (Collection Idées 173), S. 7: „La hiérarchie, la discipline, l’ordre que l’autorité se charge d’assurer, les dogmes qui régissent fermement la vie: voilà ce qu’aimaient les hommes du dix-septième siècle. Les contraintes, l’autorité, les dogmes, voilà ce que détestent les hommes du dix-huitième siècle, leurs successeurs immédiats. [...] La majorité des Français pensait comme Bossuet; tout d’un coup, les Français pensent comme Voltaire: c’est une révolution“. Selbstverständlich ist die Distinktheit dieser Entgegensetzung als eine idealtypische (Re)Konstruktion nach Maßgabe bestimmter Relevanzkriterien zu verstehen. Durch sie wird ausgeklammert, daß das ‚*siècle classique*‘ bekanntlich nicht in allen Manifestationen so klassisch war, wie national-pädagogische Interessen von Nisard über Brunetière bis zu neueren Schulanthologien es gerne sehen möchten; vgl. dazu als eine rezente Stellungnahme prononciert Klassik-Skepsis H. Stenzel, *Die französische „Klassik“. Literarische Modernisierung und absolutistischer Staat*, Darmstadt 1995. Ebenso selbstverständlich ist, daß andere Relevanzkriterien als die für Hazard maßgeblichen auch andere epochale Distinktionen nach sich ziehen können, beispielsweise jene von Foucaults *Les mots et les choses* (Paris 1966), die aufgrund alternativer Perspektivierungen durch die dominant gesetzten Disziplinen Linguistik, Biologie und Ökonomie das von der üblichen Historiographie Getrennte in einer gemeinsamen Episteme der Repräsentation vereinen.

Sache des 19. zu deklarieren suchte) immer wieder lästig, ja unerwünscht erschienen sein; doch hat sie unbestreitbar als ein entscheidendes Moment bei der Genese dessen gewirkt, was man in einem weiten Sinn ‚modernes‘ Bewußtsein bzw. Bewußtsein der ‚Moderne‘ nennen könnte<sup>2</sup>.

Wenn Hazard in *La crise de la conscience européenne* die ‚Entdeckung der Relativität von Sitten und Gebräuchen‘ beschreibt, rekurriert er zwar mit Vorliebe auf Lockes *Essay concerning human understanding*, der für den dritten Teil seiner Untersuchung so etwas wie einen Basistext abgibt<sup>3</sup>. Insgesamt liegt der Schwerpunkt von Hazards Darstellung jedoch im Bereich der französischen Literatur, in dem der räumlich-kulturellen auch eine zeitliche Eingrenzung entspricht. Sie präsentiert das Thema der „constatation de la relativité des mœurs et des coutumes“ als einen Vorgang, dessen wesentliche Phasen in den Jahren zwischen 1680 und 1715 stattfinden. Tatsächlich ist diese Restriktion insofern gerechtfertigt, als die Wahrnehmung der Zeitabhängigkeit und Historizität moralischer Normen während der Frühaufklärung erstmals eine breite Diffusion erfährt, und zwar auf verschiedenen Kommunikationsebenen, welche von der eher eruditen Pierre Bayles bis zur eher mondänen Fontenelles reichen<sup>4</sup>. Das bedeutet nun aber keinesfalls, daß die historische Relativierung ethischer Kategorien in der Frühaufklärung überhaupt ihren Ursprung hätte. Sie ergibt sich vielmehr aus einer langen und verzweigten Vorgeschichte, die es wohl wert wäre, in ihren einzelnen Etappen und Komponenten genauer erforscht zu werden. Dabei versteht sich von selbst, daß es mir an dieser Stelle nicht um eine auch nur halbwegs adäquate Vergegenwärtigung des gesamten Diskussionszusammenhangs gehen kann. Ich möchte aus ihm in zunächst hypothetischer Form lediglich zwei Motive hervorheben, welche zum „mouvement“ einer frühaufklärerischen Destabilisierung vormaliger Normativität besonders folgenreich beigetragen haben.

---

2 Systemtheoretisch reformuliert – und zugleich wesentlich elaboriert – erscheint der gleiche Sachverhalt in dem Kapitel „Temporalisierung von Komplexität [sic!]: Zur Semantik neuzeitlicher Zeitbegriffe“, in N. Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Bd. 1, Frankfurt a. M. 1980, S. 235–300. Langfristig gesehen, läßt sich durch solche Temporalisierung von Komplexität wohl auch der reale Geltungsschwund von Moral in der Moderne erklären. Vgl. dazu N. Luhmann, *Soziale Systeme*, Frankfurt a. M. 1984, S. 121: „Für komplexer werdende Gesellschaften wird eine Gesamtprogrammierung der Sozialdimension in der Form von Moral zunehmend inadäquat“; in der Tendenz ähnlich M. Foucault, *Dits et écrits*, Bd. 1 (1954–1969), Paris 1994, S. 655: „Je crois que la notion même de morale ne peut pas entièrement couvrir les problèmes de notre temps“.

3 Vgl. etwa *La crise* (Anm. 1), Bd. 2 (Collection [sic!] Idées 174), S. 81ff., wo im thematischen Kontext der perpétuelle contradiction des mœurs humaines“ auch Bernard Mandevilles *Fable of the Bees* mit ihrem pointierten Widerspruch zwischen „vertu“ und „bien social“ („Bare Vertue can’t make Nations live in Splendour“) als ein symptomatisches Beispiel angeführt wird.

4 Bei Fontenelle hat Jochen Schlobach einleuchtend die Genese einer Fortschrittstheorie durch die Ausdifferenzierung verschiedener historischer Reihen, von denen eine „les mœurs des hommes, leurs coutumes, leurs différents usages“ betrifft, herausgearbeitet; vgl. *Zyklentheorie und Epochenmetaphorik*, München 1980, S. 291–303. Bei Bayle zeigt Sebastian Neumeister, wie gerade die Erudition den intellektuellen Stil einer alle Prinzipien relativierenden Narrativität erzeugt; vgl. „Pierre Bayle und der Mythos. Postmoderne Lektüre eines protestantischen Querdenkers“, in: S. Neumeister (Hrsg.), *Frühaufklärung*, München 1994, S. 127–148, bes. S. 143f.

Nach meiner Arbeitshypothese sind für die Historisierung vormals allgemeingültig fixierter Tugendordnungen in erster Linie Argumente verantwortlich, die sich einerseits im Kontext politisch-strategischer Überlegungen, andererseits im Bereich der Rhetorik sowie einer rhetorisch fundierten Interaktionslehre entwickelt haben. In beiden Fällen scheint mir bedeutsam, daß die Zeitabhängigkeit von Verhaltensnormen nicht einfach nur als ein Sachverhalt der Diskrepanz zwischen Ideal und Wirklichkeit entdeckt wird: etwa in dem einigermaßen trivialen Sinn, daß ein Ideal zeitlose Gültigkeit verlangt, während die in der Wirklichkeit Handelnden nicht umhin können, sich den Zeitumständen anzupassen. Es verhält sich vielmehr so, daß manche Schriften zur Politik und zur rhetorischen Interaktionslehre die Anpassung an Zeitumstände und historische wie lokale Besonderheiten ihrerseits als eine Norm zweiten Grades einfordern. Im Kontext strategischer Erwägungen geschieht das mit großer Energie bei Machiavelli, vor allem im berühmten 25. Kapitel des *Principe* („Quantum fortuna in rebus humanis possit, et quomodo illi sit occurrendum“) oder im Kapitel III,9 der *Discorsi* („Come conviene variare co’tempi, volendo sempre avere buona fortuna“), das sein Thema mit der folgenden Propositio vorstellt: „Io ho considerato piú volte come la cagione della trista e della buona fortuna degli uomini è riscontrare il modo del procedere suo con i tempi“<sup>5</sup>.

Daß Machiavelli in diesen Abschnitten Argumente entwickelt, deren resolute Schärfe von der Doxa des mittelalterlich wie humanistisch Üblichen abweicht, läßt sich insbesondere dem 25. Kapitel des *Principe* entnehmen. Bei ihm fällt nämlich auf, daß seine Einleitung ganz ähnlich gestaltet ist wie jene der berüchtigten, weil eklatanter heterodoxen Kapitel 16–18. Dort wurde ja jeweils im ersten Satz der Wert der allgemein anerkannten Tugenden von ökonomischer Großzügigkeit („liberalitas“), Milde („pietas“) und Vertragstreue („fides“) bestätigt, worauf dann in einem zweiten Schritt pragmatische Einschränkungen der Doxa erfolgten, welche zwar nicht den Verzicht auf Moral, wohl aber eine politischstrategische Partikularmoral empfahlen<sup>6</sup>. Dabei diente zur Einführung des Plaidoyers für die speziell politisch-strategische Kompetenz, notfalls auch „parsimonia“, „crudelitas“ und eine aus begreiflichen Gründen nicht explizit genannte ‚perfidia‘ einsetzen zu können, jeweils – mit gewollter

5 N. Machiavelli, *Il Principe e Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, con introduzione di G. Procacci e a cura di S. Bertelli, Milano (Feltrinelli Economica) 61979, S. 416.

6 Nach Ursula Link-Heers luzider Darstellung steht diese Partikularmoral bei Machiavelli unter dem Gesetz eines Denkens von funktionalen Äquivalenzen, das beispielsweise „religiöse Normen und Werte (z. B. Tugenden und Laster) nicht mehr legitimatorisch verwendet“, sondern – wie besonders nachdrücklich in *Discorsi* I,11–15 – nach ihrer Funktionalität für speziell politische Ziele befragt und beurteilt; vgl. „Italienische Historiographie zwischen Spätmittelalter und früher Neuzeit“, in: *Grundriss der romanischen Literaturen des Mittelalters*, Bd. XI/1, Heidelberg 1987, S. 1067–1129, hier S. 1104f.

lexikalischer Monotonie<sup>7</sup> – die adversative Wendung „non di manco“. In der gleichen Weise, das heißt: mit der gleichen Überleitung eines „non di manco“, verfährt Machiavelli indessen auch, wie er die Widerstandskraft einer präventiv planenden „virtú“ gegen eine „fortuna“ ausspielt, die eben dadurch der Allmacht göttlicher Providenz tendenziell entzogen wird<sup>8</sup>. Ein solcher Sprachgebrauch gibt zu erkennen, daß Machiavelli sich hier – mit wenigen Vorläufern wie Leon Battista Alberti – ähnlich systemdifferenzierend und pluralisierend gegen die überlieferte Sicht ethischer Universalität wendet wie zuvor in den Kapiteln 16–18. Dementsprechend impliziert das 25. Kapitel ebenfalls die Abwertung einer traditionellen Tugend oder vielmehr Tugendinterpretation, nämlich des Konzepts von „virtus“ als – christlich oder stoisch – verinnerlichter ‚constantia‘. An die Stelle duldender ‚constantia‘, welche wie Boccaccios Griselda die Schläge der „fortuna“ hinnimmt und heroisch aushält, tritt nun eine „virtú“, von der weniger an Heroismus und mehr an Beweglichkeit erwartet wird<sup>9</sup>. Demnach muß sich ihre stärkste Seite darin zeigen, daß sie sich flexibel auf den Wandel der Zeit einzustellen weiß, statt ihn bloß zu erdulden oder ihm in das Refugium einer affektarmen ‚vita contemplativa‘ auszuweichen. So schreibt Machiavelli, wie er die Bedingungen des strategischen Erfolgs abwägt, im *Principe*, analog zum Kapitel III,9 der *Discorsi*: „Credo [...] che sia felice quello che riscontra el modo del procedere suo con le qualità de’tempi; e similmente sia infelice quello che con il procedere suo si discordano e’tempi“<sup>10</sup>. Dabei ist dem Duktus der Formulierung etwas auffällig Insistierendes zu eigen. Vor allem durch den harten Anakoluth des zweiten Teilsatzes scheint die Syntax gleichsam die Anstrengung – und

7 Zur semiotischen Funktion dieser Monotonie, welche sich durch ihre sperrigen terminologischen Festlegungen krass vom humanistischen Ideal der „copia verborum“ unterscheidet, vgl. U. Schulz-Buschhaus, „Vom Lob der Pest und vom Lob der Perfidie: Burleske und politische Paradoxographie in der italienischen Renaissance-Literatur“, in H. U. Gumbrecht – K. L. Pfeiffer (Hrsg.), *Paradoxien, Dissonanzen, Zusammenbrüche. Situationen offener Epistemologie*, Frankfurt a. M. 1991, S. 259–273, hier S. 270f.

8 Zu den distinktiven Momenten von Machiavellis Fortuna-Begriff vgl. die gründliche und eine lange Forschungstradition resümierende Untersuchung von J. Leeker, „Fortuna bei Machiavelli – Ein Erbe der Tradition?“, RF 101 (1989), S. 407–432, bes. S. 430.

9 In welchem Ausmaß Machiavellis aktivistisches Verständnis von „virtú“ der zumal religiösen Überlieferung widerspricht, zeigt sich, wenn ein berühmter Passus der *Discorsi* (II,9) die christliche Religion gerade unter dem Gesichtspunkt aktivitätsstimulierender oder -hemmender Konsequenzen gegenüber der „religione antica“ politisch kritisiert und abwertet; vgl. Machiavelli, *Il Principe e Discorsi* (Anm. 5), S. 282: „La nostra religione ha glorificato più gli uomini umili e contemplativi che gli attivi. [...] E se la religione nostra richiede che tu abbi in te fortezza, vuole che tu sia atto a patire più che a fare una cosa forte“.

10 Ebd., S. 99.

zugleich die Rücksichtslosigkeit – zu verraten, mit der Machiavelli sich in seinen Argumentationen von herkömmlichen Tugendlehren (die wie alles Herkömmliche eine harmonische Rundung des Satzbaus erleichtern würden) zu lösen versucht<sup>11</sup>.

Somit kann es für Machiavelli im Bereich der politischen oder militärischen Strategie keine zeitlos gültigen Verhaltensnormen geben, was in verschiedenen Schriften am Beispiel der Alternative von zögerlicher und entschlossener Vorgangsweise, das heißt: dem Gegensatz von „respetto“ und „impeto“, demonstriert wird. Als einzig erfolgversprechende Verhaltensnorm käme auf einer höheren Ebene lediglich die Kompetenz in Betracht, zwischen gegensätzlichen Normen in Anpassung an die jeweiligen historischen Bedingungen unbegrenzt wechseln zu können<sup>12</sup>. Wer diese Kompetenz besäße, der würde – wie Machiavelli in einer frühen Briefversion des Gedankens formuliert – tatsächlich ‚den Gestirnen und den Geschicken gebieten‘<sup>13</sup>. Freilich kommt eine solche Fähigkeit unbegrenzter strategischer Flexibilität in Machiavellis Anschauung lediglich als ein theoretisches Postulat vor, das empirisch kaum zu verwirklichen ist. Für die praktische Irrealisierbarkeit weiß Machiavelli im übrigen gute Gründe anzuführen, die nicht zuletzt mit dem fatalen Umstand zu tun haben, daß der Mensch in der Regel allein aus Mißerfolgen lernt, sein Verhalten zu ändern:

„Né si truova uomo sí prudente, che si sappi accomodare a questo; sí perché non si può deviare da quello a che la natura l’inclina, sí etiam perché, avendo sempre uno prosperato camminando per una via, non si può persuadere partirsi da quella. E però lo uomo respettivo, quando elli è tempo di venire allo impeto, non lo sa fare; donde rovina: ché, se si mutassi di natura con li tempi e con le cose, non si muterebbe fortuna.“<sup>14</sup>

---

11 „Ma al M.(achiavelli) nessun anacoluto è impossibile“, meint dazu treffend der klassische Kommentar von Giuseppe Lisio, dem wir die immer noch intensivsten Bemerkungen zum „periodo machiavellico“ – „così libero e vario, e naturalmente, inconsciamente artistico“ – verdanken; vgl. N. Machiavelli, *Il Principe*, a cura di G. Lisio, nuova presentazione di F. Chiappelli, Firenze 1964, S. 139 und XVII–XXII.

12 Diesem Befund wird im Bereich der privaten Interaktion später die Empfehlung entsprechen, welche La Rochefoucauld zur ‚Kunst‘ der „conversation“ erteilt; vgl. La Rochefoucauld, *Réflexions ou Sentences et Maximes morales*, Paris 1961, S. 208: „Le secret de s’en bien servir est donné à peu de personnes; ceux mêmes qui en font des règles s’y méprennent quelquefois; la plus sûre, à mon avis, c’est de n’en point avoir qu’on ne puisse changer“.

13 Vgl. N. Machiavelli, *Opere*, Bd. 3: *Lettere*, a cura di F. Gaeta, Torino 1984, S. 244: „verrebbe a essere vero che il savio comandasse alle stelle et a’ fati“.

14 Machiavelli, *Il Principe e Discorsi* (Anm. 5), S. 100. Zur Urform dieser Überlegung in dem in Anm. 13 zitierten Brief vgl. Leeker, „Fortuna“ (Anm. 8), S. 419, und vor allem H. Pfeiffer, „Machiavellis Anthropologie der Selbsterhaltung und ihre Schreibart – Das Beispiel der ‚Ghiribizzi‘“, in: W. Haug – B. Wachinger (Hrsg.), *Innovation und Originalität*, Tübingen 1993, S. 133–161, hier S. 148ff. Pfeiffer sieht in dem Passus Belege für einen „anthropologischen Naturalismus“, mit dem Machiavelli „der Komplexitätssteigerung von Handlungssituationen [...] gegensteuert“. Der „irreduzible Charakter des Vermögensnaturalismus“ scheint mir in der *Ghiribizzi*-Version freilich stärker akzentuiert zu werden als in der *Principe*-Fassung, wo er genaugenommen nur für das erstgenannte Motiv („perché non si può deviare da quello a che la natura l’inclina“) gilt.

Von Francesco Guicciardini wird der Sachverhalt der Zeitabhängigkeit strategischer Tugenden und Talente mit Wendungen festgehalten, welche denen Machiavellis im Großen und Ganzen durchaus ähnlich sind. Bekanntlich zählt der distinktive Vergleich zwischen Machiavelli und Guicciardini zu den beliebtesten Übungen der italienischen Literaturgeschichte<sup>15</sup>; doch scheint bei dem Vergleich das distinktive Element oft übertrieben zu werden.<sup>16</sup> Was unser Thema angeht, sind Guicciardinis *Ricordi* mit den Äußerungen Machiavellis jedenfalls leicht harmonisierbar, abgesehen von Guicciardinis grundsätzlicher Neigung, weniger apodiktisch als Machiavelli zu urteilen und alle Behauptungen stärker zu differenzieren und zu modalisieren. So schreibt Guicciardini über das Verhältnis von „virtù“ und „fortuna“ im 31. Stück der *Ricordi* Beobachtungen, welche Machiavellis Thesen entgegen dem ersten Anschein der Sache nach nicht korrigieren, sondern lediglich nuancieren, wie etwa die Notiz „che importa assai abattersi o nascere in tempo che le virtù o qualità per le quali tu ti stimi siano in prezzo“. Als Beispiel dafür dient die Gestalt des ‚Cunctators‘ Fabius Maximus,

„al quale lo essere di natura cunctabundo dette tanta riputazione, perché si riscontrò in una spezie di guerra, nella quale la caldezza era perniziosa, la tardità utile; in uno altro tempo sarebbe potuto essere el contrario. Però la fortuna sua consisté in questo, che e tempi suoi avessino bisogno di quella qualità che era in lui; ma chi potessi variare la natura sua secondo le condizione de’ tempi, il che è difficillimo e forse impossibile, sarebbe tanto manco dominato dalla fortuna“<sup>17</sup>.

Beim militärischen und politischen Handeln muß man folglich damit rechnen, daß nicht alle Talente und Fähigkeiten ohne Rücksicht auf die Besonderheit der Zeitumstände zur Geltung gelangen. Guicciardini notiert das – wenngleich mit einem zögerlich suspendierten Fazit, das Machiavellis energischere Konklusion in eine Satzparenthese verweist – als Beobachtung ebenso wie der Autor des *Principe*<sup>18</sup>, um die Argumentation dann freilich noch um eine Nuance weiter in die Richtung historischer Relativierung zu treiben. Daß es für die geschichtliche Welt des Politischen keine allgemeingültigen Regeln (Gesetze)

15 Den Ausgangspunkt bildet hier immer wieder die entschieden für Machiavelli plädierende Synkrisis in Francesco De Sanctis’ *Storia della letteratura italiana*. Für sie ist Machiavelli „un punto di partenza nella storia, destinato a svilupparsi; l’altro (Guicciardini) è un bel quadro, finito e chiuso in sé“ (zitiert nach der Ausgabe Firenze 1963, S. 500). Ein Resümee des „confronto Guicciardini – Machiavelli“ bietet Emilio Pasquini im Vorwort zu seiner informationsreichen Edition der *Ricordi*; vgl. F. Guicciardini, *Ricordi*, Introduzione, note e commenti di E. Pasquini, Milano 1975, S. XXXVIIff. Pasquini erblickt in dem Vergleich unter schriftstellerischen Gesichtspunkten so etwas wie eine Postfiguration der „antinomia Dante-Petrarca: Machiavelli è della specie di Dante [...], Guicciardini di quella del Petrarca“.

16 Hier treffe ich mich mit dem Urteil von Roland Galle, der eher dazu tendiert, zwischen Guicciardini und Machiavelli „frappierende“ moralistische Parallelitäten wahrzunehmen; vgl. „Machiavelli und die Moralistik“, *Poetica* 20 (1988), S. 47–78, bes. S. 75 und 57ff.

17 Guicciardini, *Ricordi* (Anm. 15), S. 46.

18 Vgl. dagegen allerdings den meines Erachtens überpointierten Kommentar von Pasquini, ebd.: „Implicita la polemica contro la concezione tendenzialmente metastorica del rapporto virtù – fortuna in Machiavelli“.

gibt, führt bei Guicciardini nicht mehr zu einer Regel in zweiter Potenz, sondern zum desillusionierten Zweifel an allen strategischen Gesetzmäßigkeiten. So setzt Guicciardini im berühmtesten seiner *Ricordi* statt auf politische Theorie mit nachdrücklich artikuliertem Nominalismus auf die Praxis politischer Erfahrung:

„E grande errore parlare delle cose del mondo indistintamente e assolutamente e, per dire così, per regola; perché quasi tutte hanno distinzione e eccezione per la varietà delle circostanze, le quali non si possono fermare con una medesima misura: e queste distinzione e eccezione non si trovano scritte in su' libri, ma bisogna le insegnare la discrezione“<sup>19</sup>.

Der Relativismus und Skeptizismus, der hier (wie ähnlich im Aphorismus 186) seinen prominentesten Ausdruck erhält, zieht sich durch Guicciardinis gesamtes Aphorismenwerk. So könnte man sagen, daß in ihm, was heute ‚Politische Wissenschaft‘ oder ‚Politologie‘ heißt, zunächst in Form einer Kunst der differenzierenden historischen Reflexion angekündigt erscheint. Bei allen sonstigen Affinitäten mag im Punkt des Differenzierungswillens dann auch ein tatsächlicher Unterschied zu Machiavelli bestehen. Indem Guicciardini gegen die Gesetzmäßigkeiten spricht, wie sie von Theoretikern in ‚Büchern‘ niedergelegt werden, äußert er sich – wenn man so will – als der aristokratische Praktiker, der nicht wie bürgerliche Gelehrte die Exempla der Alten studiert, sondern aus persönlicher Politik- und Herrschaftserfahrung schöpft<sup>20</sup>, und die wird nicht unter dem Aspekt der Wiederholung identischer Konstellationen wahrgenommen, sondern mit einer Perzeptionsweise, welche sich auf immer wieder neue geschichtliche Differenzen und Besonderheiten zu konzentrieren versteht.

## II

Der andere thematische Kontext, der zur Historisierung normativer Moral- und Tugendordnungen drängt, entstammt der Rhetorik und den Versuchen, nach rhetorischen Vorgaben das Verhalten in der Konversation wie überhaupt in der Interaktion zu regeln. In diesem Kontext gehört die Berücksichtigung des Zeitgemäßen ja schon zu den grundsätzlichen Postulaten der Disziplin, die von altersher empfiehlt,

---

<sup>19</sup> Ebd., S. 12.

<sup>20</sup> Deren Anteil an Guicciardinis Historiographie hat im übrigen schon Montaigne vermerkt, wenn er in *Des Livres (Essais II,10)* festhält, daß man von Guicciardini aufs genaueste „la vérité des affaires de son temps“ erfahren könne: „aussi en la pluspart en a-il esté acteur luy mesme, et en rang honorable“. Ansonsten beklagt Montaigne die Illusionslosigkeit von Guicciardinis Weltsicht, die in Montaignes Perspektive wie eine Vorwegnahme der pessimistischen Psychologie La Rochefoucaulds wirkt: „J'ay aussi remarqué cecy, que de tant d'ames et effects qu'il juge [...], il n'en rapporte jamais un seul à la vertu, religion et conscience, comme si ces parties là estoient du tout esteintes au monde; et, de toutes les actions, pour belles par apparence qu'elles soient d'elles mesmes, il en rejette la cause à quelque occasion vitieuse ou à quelque profit“. Vgl. Montaigne, *Essays*, Texte établi et annoté par A. Thibaudet, Paris 1961, S. 461f.

bei jeglicher Kommunikation zu bedenken, was – um mit Cicero, *De oratore* 22,74 zu sprechen – „aptum [...] temporis et personae“, also dem zeitlichen Moment und dem Gesprächspartner angemessen sei. Dadurch existiert gleichfalls von altersher eine gewisse Spannung, der die Rhetorik einen Teil ihres prekären Rufs verdankt; denn zwar soll sie einerseits das Gute und Richtige befördern, das traditionell als zeitlos geltendes „honestum“ vorgestellt wird; doch andererseits kann sie das im Rahmen ihrer Möglichkeiten nur dann vollbringen, wenn sie sich geschickt an das zeitlich Übliche und Opportune bindet, was bedeutet, daß der Rhetor das Maß des „utile“ nicht weniger einhalten muß als das des „honestum“. Diese Ambiguität, deren Paradoxien in den speziellen Rhetoriken oft unsichtbar gemacht werden, manifestiert sich unübersehbar, sobald man aus der speziellen Rhetorik eine umfassende Lehre vom gesellschaftlichen Umgang, der „civil conversazione“, abzuleiten versucht<sup>21</sup>. Aufschlußreich ist hier vor allem der klassische Text der Verhaltensrhetorik im Cinquecento, Giovanni Della Casas kleiner Traktat *Galateo ovvero de' costumi*.

Die oft unterschätzte Bedeutung dieses Traktats liegt meines Erachtens darin, daß Della Casa mit geradezu systematischem Anspruch aus dem Geltungsbereich der großen – und selbstverständlich noch zeitunabhängig konzipierten – Moral einen Sonderbereich der kleinen Moral ausdifferenziert, welche ähnlich wie die Strategien des Militärischen und Politischen entschieden zeitabhängig erscheint. Ausgangspunkt für diese Unterscheidung ist eine Anthropologie, nach deren Maßgabe es darum geht, die im Tiefsten animalische Menschennatur durch zwei Kräfte im Zaum zu halten und zu ‚zivilisieren‘: zum einen durch die „ragione“, die Vernunft, zum anderen durch „costume“ bzw. „usanza“, die Sitte<sup>22</sup>. Beide Kräfte sollen sich in der sozialen Realität ergänzen, was indessen zunächst einmal ihre begriffliche Trennung zur Voraussetzung hat. Und da Casa als sein spezielles Thema nicht die Gesetze der moralischen „ragione“, sondern die Üblichkeiten der moralischen „usanza“ behandelt, erfahren die letzteren gegenüber den ersteren auch eine relative Aufwertung. Die Aufwertung beruft sich darauf, daß die kleinen Tugenden des geselligen Verkehrs, das „essere costumato e piacevole e di bella maniera [...]

21 Ein besonders eklatantes Beispiel für die – freilich noch nicht eigens thematisierte – Diskrepanz zwischen gesellschaftlichem Aptum und christlicher Ethik führt Manfred Hinz in den *Ricordi, ovvero ammaestramenti* des Monsignor Sabba Castiglione (Venezia 1546) an. Dort wird dem Hofmann zum einen die Aufgabe gestellt, „in ogni tempo, in ogni luogo, & con qual si uoglia persona, ad essere sempre buono, et uero Cristiano“; zum anderen gelten dessenungeachtet die Forderungen des weltlichen Aptum, das darin besteht „in adattarsi alli tempi, alle persone, & alli luoghi, imperoche [...] manifestamente si uede secondo il uariare delli tempi, uariare li costumi, li abiti, il uiuere. [...] Per questo rispetto alcuni saui del mondo dissero l'huomo prudente essere simile al Camaleonte, il qual essendo di nessun colore, diuenta colorato dall'oggetto“. Vgl. M. Hinz, *Rhetorische Strategien des Hofmannes*, Stuttgart 1992, S. 49f.

22 Vgl. Giovanni Della Casa, *Galateo*, a cura di R. Romano, Torino 1975, S. 62. Daß die ‚Zivilisierung‘ von Natur und Affekten für Della Casa nicht deren Unterdrückung bedeutet, betont mit Recht K. Ley, *Die „scienza civile“ des Giovanni della Casa*, Heidelberg 1984, S. 150; vgl. dazu auch Hinz, *Rhetorische Strategien* (Anm. 21), S. 301.



in comunicando ed in usando con le genti“, tagtäglich gebraucht werden, während die großen Tugenden der Liberalitas, Iustitia oder Fortitudo – wie Casa mit bemerkenswertem Realitätssinn konstatiert – weit seltener zur Anwendung gelangen:

„[...] la giustizia, la fortezza e le altre virtù più nobili e maggiori si pongono in opera più di rado; né il largo e il magnanimo è astretto di operare ad ogni ora magnificamente, anzi nonè chi possa ciò fare in alcun modo molto spesso; e gli animosi uomini e sicuri similmente rade volte sono constretti a dimostrare il valore e la virtù loro con opera“<sup>23</sup>.

So sind dann die einen Tugenden zwar überlegen an Größe und ,gleichsam an Gewicht‘ („quasi di peso“); doch die anderen haben nach Casa einen Vorrang, was „numero“ und „ispeschezza“, also Zahl und Dichte, angeht<sup>24</sup>.

Nun beanspruchen aber nur die großen und – wie gesagt – seltener gebrauchten Tugenden einen gegenüber dem Wandel der Zeit transzendenten Status. Die Regelungen, welche für die kleinen, kommunikativen Tugenden gelten, macht Casas *Galateo* dagegen nachdrücklich von der jeweiligen historischen Aktualität abhängig. Derart konstituiert sich unterhalb des transhistorisch aufgefaßten überlieferten Tugendsystems ein Niveau von gleichfalls moralisch oder moralartig geregeltem Alltagsverhalten, dessen Code nicht mehr auf die Opposition ,Gut vs. Böse‘ hört, sondern auf die Opposition ,Zeitgemäß vs. Unzeitgemäß‘. Eine Angelegenheit, die im Sinne dieser zweiten Opposition zu behandeln ist, bildet nach Casa beispielsweise das Phänomen der „cirimonie“, zumal der Formeln von Gruß und Reverenzbezeugung, bei denen um die Mitte des 16. Jahrhunderts offenbar florentinische und neapolitanisch-spanische Sitten konfligierten. Bei solchen Konflikten ergibt sich die Norm des Handelns für den *Galateo* eindeutig aus der ,modernen‘, das heißt: der aktuell üblichen, und nicht aus der ,guten‘ Sitte. Mit auffälliger und wohl auch neuartiger Insistenz unterstreicht Casa hier die Verschiedenheit der Urteilskriterien, indem er wiederholt betont, entscheidend sei „non come la ragione ma come l’usanza vuole che tu facci“<sup>25</sup>:

„E, se bene altre nazioni e altri secoli ebbero in ciò altri costumi, noi abbiamo pur questi e non ci ha luogo il disputare quale delle due usanze sia migliore, ma convienci ubbidire non alla buono ma alla moderna usanza, sí come noi siamo ubbidienti alle leggi eziandio meno che buone per fino che il Comune o chi ha podestà di farlo non le abbia mutate“<sup>26</sup>.

---

23 Della Casa, *Galateo* (Anm. 22), S. 4.

24 Vgl. ebd.

25 Vgl. ebd., S. 32.

26 Ebd., S. 31.

Ihr größtes Recht erlangt die hier postulierte Verdrängung oder zumindest Ausklammerung des Kriteriums der „buona usanza“, für welche die „moderna usanza“ eintritt, verständlicherweise auf dem Gebiet der Kleidung. Bei ihr werden die Regeln nämlich allein von der Zeit erlassen und von der Zeit wieder aufgehoben. So dramatisiert Casas Formulierung an einer Stelle die Kurzfristigkeit der Wandlungen, mit denen die „costumi“ einander ablösen. Es kündigt sich jene Zeitdimension pointierter Verkürzungen an, die spezifisch für ein Phänomen erscheint, das dann seit dem Dix-Septième ‚Mode‘ genannt wird:

„I tuoi panni convien che siano secondo il costume degli altri di tuo tempo o di tua condizione [...]; ché noi no abbiamo potere di mutar le usanze a nostro senno, ma il tempo le crea, e consumale altresí il tempo“<sup>27</sup>.

Damit ist unter, ja neben der zeittranszendenten Ordnung ethischer Normen ein Geltungsbereich des Usus etabliert, der die Bedeutung des ‚Modernen‘ und Modischen einschließt. Gewiß muß er dem System der großen Tugenden nicht unbedingt widersprechen, zumal Casa ohne weitere Diskussion voraussetzt, daß beide Genera der Moral sich problemlos harmonisieren lassen<sup>28</sup>. Virtuell kann der zeitgebundene Usus – wie die insistenden kategorialen Unterscheidungen zwischen „buona“ und „moderna“ usanza“ verraten – aber stets von der zeitlosen Moral differieren, da er auf einen grundsätzlich anderen Code eingestellt ist. Was zeitgemäß ist, muß deswegen nämlich nicht auch schon gut sein, und umgekehrt kann das Unzeitgemäße durchaus das gute Alte verkörpern, wie es als implizite Norm beispielsweise die hochmoralische Gattungsperspektive von Verssatiren Juvenalscher Provenienz bestimmt. So ist in der scharfen konzeptuellen Trennung der Moralbereiche, welche Giovanni Della Casa vollzieht, ohne sich sonderlich in ihre Konsequenzen zu vertiefen, offensichtlich der Grund zu einem langwierigen und nach wie vor unbeschwichtigten Konflikt gelegt. Dieser Konflikt füllt die ‚longue durée‘ dessen aus, was Norbert Elias die „höfische Gesellschaft“ nennt, und hat seinen dramatischen Höhepunkt wohl in Molières ernstester Komödie, dem *Misanthrope*, gefunden. In ihr steht Alceste für die zeitlose Ordnung der großen Moral ein, während Philinte den zeitgebundenen Usus der kleinen Moral vertritt. Wo immer fragwürdige gesellschaftliche Phänomene auftauchen, welche der Epoche eigentümlich sind, heißen sie für Alceste, den Juvenalschen Satiriker, nach den Begriffen des traditionellen Tugendsystems deshalb

---

27 Ebd., S. 67. Bezeichnenderweise besitzt der chiasmisch strukturierte Schlußsatz des zitierten Passus auch ein gewisses Pathos, das schon an thematisch analoge (freilich stilistisch weit stärker pathetisierte) Beschwörungen der Zeitverfallenheit des Menschen – etwa *De la mode* 15 oder 31 – in La Bruyères *Caractères* denken läßt; vgl. La Bruyère, *Les Caractères*, texte établi [...] par R. Garapon, Paris 1962, S. 403 und 412.

28 Vgl. dazu Hinz, *Rhetorische Strategien* (Anm. 21), S. 302.

regelmäßig „ces vices du temps“<sup>29</sup>. Dagegen betrachtet sie Philinte, der wie Casas „vecchio idiota“ spricht, in einer Attitüde gelassen deskriptiver Historisierung ebenso regelmäßig als „les mœurs du temps“<sup>30</sup>.

### III

Die Probleme, die in Casas *Galateo* zwar prägnant angelegt, aber noch nicht thematisch exponiert sind, werden in der europäischen Moralistik nun vielleicht am irritierendsten bei Baltasar Gracián manifest. Das hängt damit zusammen, daß die von Casa getrennten Normen etwa im *Oráculo manual* auch in ihrer potentiellen wie realen Widersprüchlichkeit oft unmittelbar nebeneinander treten. Dabei verhält es sich so, daß die Maximen des zeitgebundenen Usus gegenüber jenen der zeitlosen Moral zumeist den Vorrang erhalten, wenigstens was das Gewicht der Akzentuierung betrifft. „Sentir con los menos y hablar con los más“ lautet die Überschrift für einen von Graciáns zentralen Aphorismen<sup>31</sup>, und ein anderer charakteristischer Aphorismus ist betitelt „Antes loco con todos que cuerdo a solas“, worauf dann freilich die Einschränkung „dizen políticos“ folgt: ‚so sagen die politisch Verständigen‘. Im zuletzt zitierten Aphorismus selbst steht dann noch der Satz: „Y si es sola la cordura, será tenida por locura: tanto importará seguir la corriente“<sup>32</sup>. Selbstverständlich sind solche Sätze, wenn man sie isoliert betrachtet, alles andere als orthodox. Deshalb erfolgt bei Gracián nach Maximen, die auf desillusionierte Beobachtungen zurückgehen, häufig eine Art salvierender Rückversicherung bei der Doxa, welche dann aber überaus unvermittelt, mit brüskten adversativen Wendungen, einzutreten pflegt. So bringt Gracián am Titel von Aphorismus 133, dessen Formulierung den „políticos“ zugeschrieben wird, schließlich einigermaßen übergangslos eine gleichsam moralphilosophische Korrektur an, indem er versichert: „Mas yo moderaría el aforismo, diciendo: antes cuerdo con los más que loco a solas“<sup>33</sup>. Damit ist dem Aphorismus, wie ihn ‚Politiker‘ und Hofleute vertreten, jede Anstößigkeit genommen. Gleichzeitig ist er aber auch durch und durch trivial geworden; denn daß man sich lieber vernünftig mit der Mehrheit

---

29 Vgl. Molière, *Théâtre complet*, texte établi [...] par R. Jouanny, Paris 1960, Bd. 1, S. 818 (V. 59) und 824 (V. 234).

30 Vgl. ebd., S. 820f. (V. 107 und 145).

31 Vgl. B. Gracián, *Oráculo manual y Arte de prudencia*, edición crítica y comentada por M. Romera-Navarro, Madrid 1954, S. 94 (Nr. 43).

32 Ebd., S. 261 (Nr. 133).

33 Ebd.

als närrisch allein verhält, steht ja von vornherein außer Frage<sup>34</sup>. Genaugenommen läuft die Korrektur hier also nicht auf eine Umkehrung der Positionen hinaus, sondern auf eine Zurücknahme des eingangs gestellten Problems, welche in ihrer Plötzlichkeit und ihrer argumentationslogischen Disproportion etwas durchaus Suspektes hat.

Überhaupt ist der Aphorismus 133 gut geeignet, uns in das Zentrum aller hermeneutischen Schwierigkeiten zu führen, die sich dem Literaturhistoriker bei der Gracián-Lektüre ergeben. Soweit ich sehe, bestehen sie vor allem darin, daß Gracián sowohl Moralist ist, dem es auf den Pragmatismus des realen gesellschaftlichen Verhaltens ankommt, als auch Moralphilosoph, der selten vergißt, neben der gewissermaßen realistischen Beobachtung ebenfalls die von dieser negiert geschene moralische Norm in Erinnerung zu rufen<sup>35</sup>. Durch das weithin unentschiedene Sowohl – Als Auch beider Perspektiven wird ein großer Teil der Verstörung ausgelöst, die Graciáns Aphorismen-Bücher beim Leser nach wie vor hervorrufen. Gesteigert wird die Verstörung dann noch durch den pointierten Lakonismus der Formulierungen, jenen „estilo [...] ajustado, de filósofos morales“, der bald „conciso“ und bald „lacónico“ heißt<sup>36</sup>. Er bedeutet auf jeden Fall mehr als eine bloß formale Künstelei des Conceptismo. Mit seiner Neigung zu Andeutungen und Suggestionen, deren logisch-argumentative Folge nur schwach markiert ist, bildet dieser Stil in letzter Instanz die vielleicht entscheidende Ursache einer semantischen Mehrdeutigkeit, in der neben der orthodoxen Lesart eben immer auch die unorthodoxe Lesart einer riskanten Moralistik ihren Platz erhält<sup>37</sup>.

---

34 An dieser Wendung zur unangreifbaren Trivialität ändert sich auch nichts, wenn man in Graciáns Aphorismus-Korrektur „los más“ nicht als die Mehrheit, sondern mit dem Kommentator Romera-Navarro als die Vernünftigsten („los más [cuerdos]“) versteht. Vgl. dagegen aber die Übersetzungen von Amelot de la Houssaye (B. Gracián, *L'Homme de cour*, Paris 1972, S. 64: „Plutôt sage avec les autres que fou sans compagnon“) oder Schopenhauer (B. Gracián, *Hand-Orakel und Kunst der Weltklugheit*, München 1985, S. 60: „besser mit den Uebrigen gescheut, als allein ein Narr“).

35 Die Spannweite der Interpretationen, welche aus diesem moralistisch-moralphilosophischen Nebeneinander entstehen können, spiegelt sich idealtypisch in den Studien von Gerhart Schröder (*Baltasar Gracián „Criticón“*. Eine Untersuchung zur Beziehung zwischen Manierismus und Moralistik, München 1966) und Peter Werle (*El Héroe. Zur Ethik des Baltasar Gracián*, Tübingen 1992, bes. S. 9–15). Für Werle ist Graciáns „Ethik“ im wesentlichen auf den „Aristotelismus thomistischer Prägung“ zurückzuführen, während Schröder in einer späteren Publikation Gracián sogar als „Aufklärer, nicht Vertreter der Gegenreformation“ sehen möchte. Vgl. Werle, *El Héroe*, S. 14, und G. Schröder, *Logos und List. Zur Entwicklung der Ästhetik in der frühen Neuzeit*, Königstein/Ts. 1985, S. 315: „In gewisser Hinsicht ist Gracián aufklärerischer als das 18. Jh.“.

36 Vgl. dazu das Kapitel „De la variedad de los estilos“ in B. Gracián, *Agudeza y arte de ingenio*, edición de E. Correa Calderón, Madrid 1969, Bd. 2, S. 235–242, bes. S. 235f.

37 Deshalb entspringt die unverkennbare Einseitigkeit von Werles ethisch-moralphilosophischer Deutung auch bezeichnenderweise dem Entschluß, „stilistische Fragen [...] nur insoweit“ zu behandeln, „als sie zur Klärung schwieriger Textstellen beitragen“; vgl. Werle, *El Héroe* (Anm. 35), S. 14. Gerade im Stil suggestiv verblüffender *brevitas*, wie ihn besonders Justus Lipsius unter Rückgriff auf Seneca oder Velleius Paterculus ausgebildet hat, liegt nämlich ein wesentliches Motiv der Differenzen, welche Gracián von den Schriften des thomistischen Aristotelismus, die stets zu größtmöglicher doktrinärer Transparenz streben, unterscheiden. Vgl. dazu auch den bedeutenden Aufsatz von Manfred Hinz, „Gracián, Velleius Paterculus und die *aemulatio*“ (unveröffentlichtes Mss.).

In bezug auf unser Problem der Zeitabhängigkeit moralischer Normen und Werte kommt die Eigentümlichkeit von Graciáns Verfahren – sowie die generelle Schwierigkeit der heiklen Materie – besonders frappant im 120. Stück des *Oráculo manual* zum Ausdruck. Es soll daher in extenso zitiert werden:

„Vivir a lo plático. Hasta el saber ha de ser al uso, y donde no se usa es preciso saber hazer del ignorante. Múdanse a tiempos el discurrir y el gustar: no se ha de discurrir a lo viejo, y se ha de gustar a lo moderno. El gusto de las cabeças haze voto en cada orden de cosas. Esse se ha de seguir por entonces y adelantar a eminencia; acomódese el cuerdo a lo presente, aunque le parezca mejor lo passado, assí en los arreos del alma como del cuerpo. Sólo en la bondad no vale esta regla de vivir, que siempre se ha de platicar la virtud. Desconócese ya y parece cosa de otros tiempos el dezir verdad, el guardar la palabra; y los varones buenos parecen hechos al buen tiempo, pero siempre amados; de suerte que si algunos ai, no se usan ni se imitan. ¡O grande infelicidad del siglo nuestro, que se tenga la virtud por estraña y la malicia por corriente! Viva el discreto como puede, si no como querría. Tenga por mejor lo que le concedió la suerte que lo que le ha negado.“<sup>38</sup>

Der Aphorismus veranschaulicht die latente Widersprüchlichkeit, die in Casas Aufteilung der moralischen Territorien beschlossen war, durch einen irritierenden doppelten Perspektivenwechsel. Dabei ist für die irritierende Wirkung der Einstellungsänderungen wesentlich, daß sie sich – in der Manier des Tacitus statt in der des Cicero – ohne jede Überleitung und ohne jeden klärenden Kommentar ereignen. Zunächst geht es Gracián offensichtlich darum, den alltäglichen Handlungsbereich, den Casas *Galateo* den Konventionen des Zeitgemäßen, das heißt: der „moderna usanza“, überantwortet hatte, noch weiter auszudehnen. Ein zeitgemäßer Usus bestimmt hier nicht allein die modische Kleidung oder die Gepflogenheiten von Grußritualen, sondern prägt darüber hinaus auch die zunehmend intellektuellen Domänen der Sprache, des Geschmacks und des Wissens. Zumal am Anfang macht Graciáns Wortgebrauch – etwa mit der Annominatio von „uso“ und „usa“ – den Eindruck, als wolle er direkt an Casas Formulierungen zur „moderna usanza“ anknüpfen, und charakteristisch für den konzeptistischen Pointenstil des *Oráculo manual* ist sicherlich auch der Umstand, daß Gracián seinen Aphorismus mit der stärksten, weil der Doxa gegenüber paradoxesten Behauptung – einem „strong statement“ par excellence<sup>39</sup> – eröffnet: „Noch das Wissen hat sich nach dem Üblichen (der Mode) zu

---

38 Gracián, *Oráculo manual* (Anm. 31), S. 235ff.

39 Wenn man so will, läßt sich Graciáns Verfahren hier mit den rhetorischen Strategien neuester, zumal amerikanischer Literaturwissenschaft vergleichen. Zu deren Kult des „strong“ oder „powerful statement“, das nach Möglichkeit den Eindruck vermitteln soll, „on the cutting edge“ formuliert zu sein, vgl. W. Fluck, „The Americanization of Literary Studies“, *American Studies International* 28 (1990), S. 9–22, hier S. 14. Freilich bleiben „daring and strength“, welche solche literaturwissenschaftlichen Statements reklamieren, meist bloße Illusion, was durchaus verständlich ist; denn schließlich kann man schon dem 7. Primor des *Héroe* einen traurigen Sachverhalt entnehmen, den G. Schröder folgendermaßen resümiert: „Eine Lücke auf dem Markt der Kunst und der Dichtung zu finden, wird für die

richten, und wo es nicht üblich (in Mode) ist, muß man verstehen, ignorant zu erscheinen. Mit den Zeiten ändern sich Rede (Denkweise) und Geschmack: Man sollte nicht nach der alten Art reden (denken) und man sollte seinen Geschmack nach der modernen Art einrichten‘.<sup>40</sup> Daß die hier empfohlene Richtlinie des ‚Modernen‘ nicht unbedingt mit der des Guten und Richtigen übereinstimmen muß, wird im ‚Handorakel‘ nun noch schärfer ausgesprochen als im *Galateo*; denn als Regel soll gelten: ‚Es passe der Vernünftige sich an das Gegenwärtige an, obwohl ihm das Vergangene besser erscheinen mag, und zwar ebenso im Schmuck der Seele wie im Schmuck des Körpers‘<sup>41</sup>.

Zweifellos ist das eine kühne und in ihren Konsequenzen nicht ungefährliche Äußerung, zumal angesichts der Vieldeutigkeit des Begriffs „*arros del alma*“, der nahelegen könnte, außer dem Geistigen selbst noch das Geistliche vom jeweils aktuellen „*uso*“, also der Mode, abhängig zu machen. Eben die Kühnheit und möglicherweise bewußt angestrebte Mißverständlichkeit des Postulats, die Herrschaft der Mode auch im vieldeutig definierten Bereich des Intellektuellen anzuerkennen, erfordert an dieser Stelle nun jedoch eine explizite Abgrenzung von dem, was nach der moralphilosophischen und theologischen Überlieferung auf keinen Fall der flexiblen ‚Weltklugheit‘ des „*Vivir a lo plático*“ und des „*Seguir la corriente*“ ausgeliefert werden darf. Daher fährt Gracián nach der pragmatisch orientierten Anpassungsmaxime fort, indem er sich brüsk zur strengerer ethischen Doxa zurückwendet: ‚Allein was das Gute betrifft, ist diese Lebensregel nicht gültig; denn immer hat man die Tugend zu praktiziere‘<sup>42</sup>. So wird gegen den Beginn des Aphorismus, der bei Amelot de la Houssaye noch deutlicher „*S’accommoder au tems*“ überschrieben ist, mit einer jähren Wendung der Bestand moralischer Normen postuliert, welche über allen Wandel der Zeiten erhaben sind. Nachdem der Aphorismus solcherart die Perduranz des christlichen Universalismus in Erinnerung gerufen hat, ändert er dann noch ein weiteres Mal die Perspektive. War er zunächst bis zur dogmatischen Einschränkung „*Sólo en la bondad no vale esta regla de vivir*“ durch eine pragmatische Haltung bestimmt gewesen, so nimmt er zum Schluß einen satirischen Duktus von Juvenalschem Pathos an: eine Haltung also, wie sie später für das *Criticón*

---

Spätgeborenen immer schwieriger“; vgl. Schröder, *Logos* (Anm. 35), S. 123, sowie U. Schulz-Buschhaus, „Innovation und Verstellung bei Gracián“, in: B. König – J. Lietz (Hrsg.), *Gestaltung – Umgestaltung*. Festschrift Margot Kruse, Tübingen 1990, S. 413–427.

40 Die Mehrdeutigkeit, welche der Begriff „*discurrir*“ in diesem Passus besitzt, kommt zum Ausdruck, wenn ihn Amelot de la Houssaye mit „*langage*“ („*Le goût et le langage changent de tems en tems*“) und Schopenhauer mit „Denkungsart“ („Denkungsart und Geschmack ändern sich nach den Zeiten“) wiedergeben. Bei dem Verständnis von „*uso*“ als Mode („*Le savoir même doit être à la mode*“; „Sogar das Wissen muß nach der Mode seyn“) sind sich dagegen beide Übersetzer einig. Vgl. Gracián, *L Homme de cour* (Anm. 34), S. 58, und ds., *Hand-Orakel* (Anm. 34), S. 53f.

41 Vgl. dazu – auf Grußformeln beschränkt – Della Casa, *Galateo* (Anm. 22), S. 32: „[...] *dèi e salutare e accommiatare non come la ragione ma come l’usanza vuole che tu facci, e non come si voleva o si doveva fare ma come si fa*“.

42 Einer solchen Differenzierung von Biegsamkeits- und Starrheitsgeboten entspricht es, wenn auch die jesuitische Ratio studiorum eine Praxis der *aemulatio* allein für die Literaturklassen, nicht aber für den Unterricht in Philosophie und Theologie (wo übermäßige Konkurrenz den Bestand der Dogmatik gefährden würde) vorsieht; vgl. Hinz, „Gracián“ (Anm. 37).

konstitutiv wird<sup>43</sup>. Unter die Norm der vorgeblich zeitunabhängigen ‚Tugend‘ gestellt („siempre se ha de platicar la virtud“), wird die ‚Gegenwart‘ („lo presente“), deren Usus gerade noch eine normative Funktion für den ‚Schmuck der Seele wie den des Körpers‘ besaß, plötzlich selber entwertet und zum Objekt vernichtender Satire gemacht. Eben vom Guten, einer essentiellen „bondad“, scheint die gegenwärtige Zeit nämlich nichts zu wissen, obwohl ihr im ersten Teil des Aphorismus doch die Aufgabe zugesprochen worden war, den Geist des Weltklugen in möglichst vielen Angelegenheiten zu richten und zu lenken. Am Ende des Aphorismus lesen wir dagegen, Wahrhaftigkeit und Worttreue seien im modernen Leben unbekannt geworden und erschienen als eine Sache anderer, früherer Zeiten. Wenn es noch vereinzelte Vertreter des Guten („varones buenos“) gäbe, stellten sie kein Vorbild mehr dar. Vor allem aber: „no se usan“; das heißt: speziell mit ihrer Güte sind sie nicht mehr in jenem Usus, an dem sich zu Beginn Wissen, Rede (Denkweise) und Geschmack orientieren sollten. So entsteht eine kaum aufzulösende Aporie des guten Lebens. In ihr gilt einerseits wie in Aphorismus 133 die Regel: „importará seguir la corriente“; andererseits wird jedoch festgehalten, daß gerade die aktuelle „corriente“ aus nichts anderem als Bosheit besteht: „¡O grande infelicidad del siglo nuestro, que se tenga la virtud por estraña y la malicia por corriente!“<sup>44</sup>. Frappanter könnte die widersprüchliche Verwicklung von Universalitätsanspruch und historischem Partikularismus in den Dingen der Moral wohl nicht zum Ausdruck kommen. Wenn der Aphorismus zunächst zur Anpassung an das Übliche rät, um es darauf – mit allenfalls vager Differenzierung verschiedener Ebenen – als Hort von Bosheit zu beklagen, muß auch die an sich sprichwörtliche Schlußfolgerung „Viva el discreto como puede, si no como querría“ eine Abgründigkeit gewinnen, bei der keine feste Handlungsanweisung mehr auszumachen ist.

#### IV

Ein Teil der Widersprüchlichkeit, die den 120. Aphorismus des *Oráculo manual* kennzeichnet, erwächst – wie gesagt – aus der unkommentierten Überlagerung zweier Perspektiven. Es handelt sich um einen Aspektwechsel, bei dem Gracián die pragmatisch-präskriptive Haltung seiner frühen Schriften quasi übergangslos mit der satirisch-dekuvrierenden Haltung des *Criticón* changieren läßt<sup>44</sup>. Demgegenüber

43 Daß die satirische Perspektive des *Criticón* sich prinzipiell von der pragmatischen Perspektive der frühen Traktate unterscheidet, wird von der Gracián-Kritik immer noch zu wenig beachtet. Symptomatisch für die verbreitete Nichtbeachtung dieses Perspektiven- und Gattungsunterschieds ist etwa, wenn Romera-Navarro beim Kommentar zu Aphorismus 133 unangemessen erstaunt notiert: „Importará seguir la corriente, pero pocos autores han hecho mayor sátira y burla de ella que Gracián mismo en *El Criticón*“. Vgl. Gracián, *Oráculo manual* (Anm. 31), S. 261.

44 Von Gerhart Schröder wird ein solcher Aspektwechsel auf die meines Erachtens allzu unproblematisch harmonisierende Formel gebracht, „Gracián verbinde die Haltung des Machiavellischen ‚principe‘ mit dem Individualismus des Senecaschen Weisen“; vgl. Schröder, *Baltasar Graciáns „Criticón“* (Anm. 35), S. 118 sowie – speziell zu Aphorismus 120 – S. 102 und 106.

pflegen die französischen Moralisten des 17. Jahrhunderts prononcierter eine Attitüde (wenngleich gedämpft) satirischer Enthüllung. In dieser Attitüde wird die Zeitverfallenheit intellektueller und moralischer Werte von La Bruyère eindeutiger negativ beurteilt als von Gracián; doch wird der Befund selbst durch die *Caractères* im Verhältnis zum *Oráculo manual* noch ausgeweitet und gleichzeitig zugespitzt. Das zeigt sich nicht nur daran, daß La Bruyère für das, was bei Gracián „uso“ heißt, in den *Caractères* ein eigenes Kapitel *De la mode* eingerichtet hat. Er beginnt dies Kapitel darüber hinaus mit einem Stück, das unverkennbar auf den 120. Aphorismus des *Oráculo manual* zurückverweist. So wendet La Bruyère die Maxime „Hasta el saber ha de ser al uso“ zwar aus dem Register der Empfehlung in jenes einer bedauernden Klage. Den Sachverhalt der Maxime faßt er aber insofern radikaler, als dem Zuständigkeitsbereich von Casas „moderna usanza“ neben geistigen nunmehr explizit und unmißverständlich auch geistliche Angelegenheiten überantwortet werden:

„Une chose folle et qui découvre bien notre petitesse, c’est l’assujettissement aux modes quand on l’étend à ce qui concerne le goût, le vivre, la santé et la conscience“<sup>45</sup>.

Welche Bereiche hier Graciáns „saber“, „discurrir“ und „gustar“ zugleich variieren und amplifizieren, verdeutlicht der Fortgang des ersten Aphorismus darauf durch drei Beispiele:

„La viande noire est hors de mode, et par cette raison insipide; ce serait pécher contre la mode que de guérir de la fièvre par la saignée. De même l’on ne mourait plus depuis longtemps par *Théotime*; ses tendres exhortations ne sauvaient plus que le peuple, et *Théotime* a vu son successeur“<sup>46</sup>

Offenkundig tendiert die Folge dieser Beispiele zu einer Klimax unter dem Paradigma existentieller Relevanz. In dieser Klimax ist der Begriff „goût“ („gustar“) auf die Ernährung bezogen; es folgt die medizinische Sorge um das leibliche Wohl, und schließlich fallen der Mode selbst jene Theologica der Seelsorge anheim, die Gracián mit der Wendung von den „arros del alma“ lediglich angedeutet, aber nicht terminologisch transparent gemacht hatte.

Daß die Mode sowohl über das Geistliche wie über das Geistige herrscht, bleibt danach ein immer wieder neu exponiertes (und kritisiertes) Grundmotiv des Kapitels *De la mode*. Was das Geistige betrifft, hebt La Bruyère beispielsweise die Zeitgebundenheit von literarischem Geschmack und literarischem Erfolg hervor, indem er – geradezu historistisch avant la lettre – die Autoren Voiture und Sarasin als Ausdruck der spezifischen Salonkultur der ersten Jahrhunderthälfte deutet. Wären sie nicht in einen

---

45 La Bruyère, *Les Caractères* (Anm. 27), S. 393.

46 Ebd.



für sie günstigen historischen Moment und Kontext hineingeboren worden, hätten sie ihre Chance ebenso verfehlt wie nach Guicciardini der zögerliche Strategie Fabius Maximus scheitern müßte, wenn er mit Kriegssituationen konfrontiert würde, die statt des Temperaments der „tardità“ das der „caldezza“ verlangen:

„VOITURE et SARRAZIN étaient nés pour leur siècle, et ils ont paru dans un temps où il semble qu'ils étaient attendus. S'ils s'étaient moins pressés de venir, ils arrivaient trop tard; et j'ose douter qu'ils fussent tels aujourd'hui qu'ils ont été alors“<sup>47</sup>.

Im Bereich des Geistlichen spricht La Bruyère als Modeerscheinungen mit Vorliebe die konträren ‚Affektationen‘ der „dévotion“ und des „libertinage“ an, wobei dem letzteren Phänomen unter der Überschrift *Des esprits forts* ebenfalls ein eigener Abschnitt gewidmet ist. Am pointiertesten wird die Zeit- und Kontextabhängigkeit auch religiöser Einstellungen in dem folgenden Aphorismus (*De la mode*, 16) festgehalten, welcher den Begriff der Mode bzw. des Usus an exponierter Stelle gleichsam als General-Schlüssel zum Verständnis der Mechanismen des höfischen Lebens einführt:

„Le courtisan autrefois avait ses cheveux, était en chausses et en pourpoint, portait de larges canons, et il était libertin. Cela ne sied plus: il porte une perruque, l'habit serré, le bas uni, et il est dévot: tout se règle par la mode“<sup>48</sup>.

Die geschichtliche Prämisse dieses Stücks bildet jener Mentalitäts- und Stimmungswechsel von feudalaristokratischer Ungebundenheit zu absolutistischer Disziplinierung im Ideologischen, der sich zwischen der ersten und der zweiten Hälfte des Dix-Septième ereignet hat. Er wird mit vergleichbar kritischer Tendenz ja auch in Molières *Dom Juan* thematisiert, wenn der Archetyp aller Libertinage im letzten Akt eine Konversion vollzieht, welche ihn wie La Bruyères „courtisan“ ebenfalls vom „libertin“ in einen „devot“ verwandeln soll. Es ist das eine Pseudo-Konversion, die Dom Juan – wie Molière seinen Libertin selbst machiavellistisch deklarieren läßt – „par pure politique“ unternimmt: als „stratagème utile“ und „grimace nécessaire“<sup>49</sup>. Offenkundig steht die Episode im Zusammenhang mit der Thematik

---

47 Ebd., S. 401.

48 Ebd., S. 403 f. Einen ausführlicheren Kommentar zum diskursgeschichtlichen Ort des Aphorismus im Kontext der französischen Moralistik bietet mein Aufsatz „La Bruyère und die Historizität der Moral – Bemerkungen zu *De la Mode* 16“, RZL – CHLR 13 (1989), S. 179–191.

49 Vgl. Molière, *Dom Juan*, Introduction et notes par G. Leclerc, Paris 1975, S. 125 (V,2).

des *Tartuffe* und der Auseinandersetzungen um diese Komödie.<sup>50</sup> In deren Kontext dient sie der Attacke auf ein deutlich identifizierbares Ziel, Molières Todfeinde von der Compagnie du Saint-Sacrament: Als eine ins Medium des Dramatischen übertragene Juvenalsche Satire geißelt Dom Juans Tirade in der „hypocrisie“ das „vice à la mode“, von dem hier insbesondere klargemacht wird, daß es gegenüber allen anderen Lastern den essentiellen Vorteil der Unangreifbarkeit besitze<sup>51</sup>.

Dagegen setzt die satirische Kritik in La Bruyères Aphorismus andere Akzente. Sie verfährt weniger direkt und hat wohl auch ein allgemeineres Ziel: nicht ein bestimmtes „vice à la mode“, sondern das Phänomen von Moden überhaupt<sup>52</sup>. Jedenfalls ist bei La Bruyère die Pointe derart inszeniert, daß auf die lakonische Konklusion „tout se règle par la mode“ das größte Gewicht fällt. Dabei wird durch die vorausgehenden zeugmatischen Reihungen versichert, daß dieser Satz als Quasi-Regel für religiös-moralische Orientierungen ebenso gilt wie für die wechselnden Moden von Haartracht und Kleidung. Entscheidend ist demnach der Effekt einer Gleichordnung, welche Bereiche, die bis dahin kaum vergleichbar waren, einem identischen Kalkül von modischem Distinktionsverhalten unterworfen sieht. Ein solches Distinktionsverhalten kann im Sinne des ‚opting-in‘ unmittelbar dem Diktat der Mode folgen; es kann als ‚opting-out‘ aber auch die aktuelle Mode durchbrechen, nach Singularität streben und statt des sozialen „Prestigewertes“ einen – gleichfalls sozial induzierten – „Persönlichkeitswert“ ins Auge fassen<sup>53</sup>. Die letztere Möglichkeit, welche den direkten Einfluß des Modischen gewissermaßen ergänzt, wird von La Bruyère in einem Stück des Kapitels *Des esprits forts* angesprochen:

„Il y a des hommes qui attendent à être dévots et religieux que tout le monde se déclare impie et libertin: ce sera alors le parti du vulgaire, ils sauront s'en dégager. La singularité leur plaît dans une matière si sérieuse et si profonde; ils ne suivent la mode et le train commun que dans les choses de rien et de nulle suite“<sup>54</sup>.

---

50 Vgl. dazu Guy Leclercs Vorwort zu der von mir zitierten Ausgabe (Anm. 49), besonders S. 12–18 („Un épisode de la bataille du *Tartuffe*“), sowie den treffenden Kommentar von Hartmut Stenzel in Molière, *Dom Juan* – Französisch/Deutsch, übersetzt und herausgegeben von H. Stenzel, Stuttgart 1989, S. 187: „Es liegt nahe, in dieser Don Juan in den Mund gelegten Tirade ein bitteres Pamphlet zu erkennen, das sowohl aus Molières eigenen Erfahrungen mit seinem *Tartuffe* als auch aus gängigen, in oppositionellen Kreisen verbreiteten Auffassungen schöpft“.

51 Vgl. Molière, *Dom Juan* (Anm. 49), S. 125ff.

52 Das in Molières Szene zwar auch eine Rolle spielt, aber mit den Sätzen „à la cour sont les courtisans; les courtisans suivent la mode“ als Motiv im Hintergrund von Sganarelles burlesk inkohärenter Anklagerede verbleibt; vgl. ebd., S. 127.

53 Vgl. zu diesen Begriffen den über seinen speziellen Gegenstand hinaus erhellenden Aufsatz von A. Assmann, „‚Opting in‘ und ‚opting out‘. Konformität und Individualität in den poetologischen Debatten der englischen Aufklärung“, in: H. U. Gumbrecht – K. L. Pfeiffer (Hrsg.), *Stil. Geschichten und Funktionen eines kulturwissenschaftlichen Diskurselements*, Frankfurt a. M. 1986, S. 127–143, hier S. 127ff.

54 La Bruyère, *Les Caractères* (Anm. 27), S. 459f.

Nur auf den ersten Blick scheint die Geltung der Mode in diesem Aphorismus eingeschränkt zu werden. In Wahrheit ergibt sich jedoch eine nachdrückliche Bestätigung des Prinzips; denn erst durch den raschen Wechsel der Moden entstehen ja auch vielfältige Chancen von Singularisierung und Distinktion zweiten Grades. Wenn sie wahrgenommen werden, zeigt sich, daß eine bestimmte Mode alt geworden ist und damit dem „parti du vulgaire“ angehört, während das zunächst modeferne Prestige des „Persönlichkeitswerts“ seinerseits neue Moden zu initiieren verspricht. So registriert La Bruyère für den Bereich der „conscience“ unter verschiedenen Gesichtspunkten von ‚opting-in‘ und ‚opting-out‘ durchaus den gleichen Distinktions- und Innovationsmechanismus, wie er andernorts etwa vom *Mercure Galant* in Kleidungsfragen beobachtet wird: „l’on met tant d’échelles, observe *Le Mercure Galant* au sujet des coiffes, qu’il est impossible que cette Mode soit long-temps en regne, parce que les Gens de qualité ne manquent jamais de quitter celles qui deviennent trop communes“<sup>55</sup>.

Bei alledem muß indessen erneut betont werden, daß La Bruyère weit davon entfernt ist, die Ausweitung des Modeprinzips auf Glauben und Moral, welche er so scharfsichtig wahrgenommen hat wie kein zweiter Autor seiner Epoche, selbst auch moralisch anzuerkennen. Auf der Ebene der Normativität bleiben die Moden „de légères et frivoles circonstances du temps qui ne sont point stables“<sup>56</sup> und nach der rhetorischen Frage „Que deviendront ces modes quand le temps même aura disparu?“ erfolgt am Ende des Kapitels *De la mode* eine durch ihren Lakonismus und durch ihre indirekte Anknüpfung doppelt energische Bekräftigung des Tugendprinzips, das über alle ‚Zeitumstände‘ erhaben sein soll: „La vertu seule, si peu à la mode, va au delà des temps“<sup>57</sup>. Im Raum der Empirie sieht die Lage dagegen anders aus, und noch, ja gerade die energischste Reklamation zeitloser Moral kommt nicht umhin einzuräumen, daß sie etwas verlangt, was gegenwärtig „peu à la mode“ ist. Vielleicht verhält es sich sogar so, daß die Beharrung auf einer einheitlichen „vertu [...] au delà des temps“ und die Obsession durch Phänomene zeitlicher wie räumlicher gesellschaftlicher Fragmentierung in den *Caractères* einen nicht nur engen, sondern notwendigen Zusammenhang bilden. Jedenfalls gewinnt man als Leser den Eindruck, daß La Bruyère die Emergenz von Modernitätsphänomenen – von kurzfristigen Moden oder von funktionsspezifischen ‚déformations professionnelles‘<sup>58</sup> – eben deshalb so luzide

55 Vgl. A. Faudemay, *La Distinction à l’âge classique*, Paris 1992, S. 354. Die von Faudemay zitierte Beobachtung findet sich in: *Le Nouveau Mercure galant*, Paris 1677, Bd. 5, S. 272.

56 Vgl. La Bruyère, *Les Caractères* (Anm. 27), S. 412. Bemerkenswert ist an dieser Passage, daß La Bruyère unter die Kategorie der ‚flüchtigen und substanzlosen Zeitumstände‘ neben den charakteristischen sozialen Symptomen gerade auch die höchsten politischen Werte des Absolutismus subsumiert, also „la grandeur, la faveur, les richesses, la puissance, l’autorité, l’indépendance, le plaisir, les joies, la superfluité“ (ebd.).

57 Ebd.

58 Zu La Bruyères Aufmerksamkeit für die Konsequenzen differenzierter Arbeitsteilung in der Ausbildung berufsmäßig spezialisierter Lebens- und Sprachformen, welche zu den Phänomenen zeitlicher Fragmentierung gewissermaßen das Analogon in der Dimension des sozialen Raumes ergeben, vgl. U. Schulz-Buschhaus, „La Bruyère“ (Anm. 48), S. 185ff.

erkennt, weil sie seine ausgeprägt traditionellen Werte besonders intensiv und nachhaltig beunruhigen<sup>59</sup>. Demnach sind La Bruyères zeitanalytische Kompetenzen möglicherweise aus einer ähnlichen ideologisch-sozialen Konstellation hervorgegangen wie die (berühmter gewordenen) des Romanciers Balzac, der den wesentlichen Impuls zur fasziniert kritischen Beschreibung des seinerzeit Neuen – der Lebensverhältnisse unter den Bedingungen des entfesselten Kapitalismus – ja gleichfalls eher durch die Irritation seiner konservativ-legitimistischen Ideale als durch eine engagierte Progressivität empfangen haben dürfte<sup>60</sup>.

Indem La Bruyère das Vordringen des modischen Usus in die vormals als zeitenthoben imaginierten moralischen Ordnungen bei unterschiedlichsten Phänomenen zugleich beobachtet und satirisch abzuwehren sucht, hat er sich gewissermaßen nolens volens zu einem der frühesten europäischen Theoretiker des zukunftssträchtigen Problemfelds Mode entwickelt<sup>61</sup>. So ist es wohl kein Zufall, wenn auch einer der rezentesten Theoretiker des Bereichs, der Soziologe Niklas Luhmann, just auf La Bruyère verweist, wenn er seine Deutung bzw. Funktionsbestimmung der Mode formulieren möchte. Wie man sich leicht vorstellen kann, geht diese Deutung von einer prinzipiellen Aporie moderner Gesellschaften aus, welche „eine immense Steigerung der Lebensrelevanz ihrer Funktionssysteme mit einer gleichwohl geringen Bindung von Individuen kombinieren [...] müssen“<sup>62</sup>. Angesichts solcher Schwierigkeiten beobachtet Luhmann [sic!] den folgenden Sachverhalt von Herausforderung und Reaktion des sozialen Systems: „Die Lockerung und Deregulierung sozialer Bindungen führt zu mehr oder weniger zufälligen Prozessen der Häufung und Zersetzung von Engagements. Die Individuen sind an ihrer sozialen Justierung stärker beteiligt, dadurch aber auch rückzugsfähig und unzuverlässig geworden, und es

---

59 Über die Motive von La Bruyères prinzipiellem aristokratischen Konservatismus, der bei einem Autor bürgerlicher Herkunft zunächst etwas Befremdliches haben mag, äußert sich so knapp wie erhellend Faudemay, *La Distinction* (Anm. 55), S. 426.

60 Vgl. zu dieser Konstellation bei Balzac – unter anderem – U. Schulz-Buschhaus, „Balzacs ‚Traktat vom eleganten Leben‘. Zur Rezeption aristokratischer Normen in der bürgerlichen Gesellschaft“, GRM 29 (1979), S. 443–456, und ds., „Il ‚Trattato della vita elegante‘. Un ennesimo contributo als significato sociale del realismo di Balzac“, in: *Letteratura e società*. Festschrift Giuseppe Petronio, Palermo 1980, Bd. 2, S. 851–866.

61 Als ‚Theoretiker‘ kann man La Bruyère in diesem Zusammenhang auch deshalb bezeichnen, weil sein eher moderates satirisches Temperament die Genauigkeit seiner Beobachtungen niemals beeinträchtigt, sondern entschieden zu steigern pflegt. Allerdings hat La Bruyère die ‚theoretische‘ Gelassenheit im Duktus der *Caractères* mit einer gewissen Profillosigkeit seines Nachruhms bezahlen müssen. Vgl. dazu die treffenden Bemerkungen von Roland Barthes (*Essais critiques*, Paris 1964, S. 221f.), der La Bruyères relativ geringe literarhistorische Präsenz eben durch die kühle Diskretion eines „moraliste tempéré“ erklärt: „il [...] renonce à cette radicalité du point de vue qui assure à l’écrivain une vie posthume violente“. Daraus folgt nach Barthes: „[...] la modernité, qui cherche toujours dans la littérature passée des aliments purs, a quelque mal à reconnaître La Bruyère: il lui échappe par la plus fine des résistances: elle ne peut le nommer“. Beim zuletzt zitierten Satz mag ein Skeptiker der „modernité“ vielleicht versucht sein, den ein wenig idealisierenden Begriff von „aliments purs“ realistischerweise durch den von „slogans“ oder diskursiven „poncifs“ zu ersetzen; denn solche Formeln sind ja gefragt, wenn es ums ‚Nennen‘ und Identifizieren geht.

62 Vgl. N. Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Bd. 3, Frankfurt a.M. 1989, S. 255.

scheint, daß eine temporär starke, aber rasch wieder auflösbare Bindung die Form ist, in der das soziale System auf diese Konstellation reagiert. Dieser Sachverhalt wird seit dem 17. Jahrhundert beobachtet und wurde damals in einem sehr breiten Sinne ‚Mode‘ genannt“<sup>63</sup>. Dazu erklärt eine Fußnote, die neben *De la mode* 3 („Le duel est le triomphe de la mode“) vor allem den ersten, an Gracián und Giovanni Della Casa anschließenden Aphorismus des Mode-Kapitels zitiert: „Bezogen auf ‚ce qui concerne le goût, le vivre, la santé et la conscience‘, heißt es bei Jean de La Bruyère [...]; und daß selbst Fragen von Leben und Tod nicht ausgeschlossen sind, zeigt La Bruyère [...] am Beispiel des Duells. Heute könnte man auf jogging und auf transzendente Meditation, auf Komplexe wie Emanzipation/Partizipation/Bürgernähe, auf Jeans und auf windschlüpfige Automobile verweisen, um die Spannweite zu verdeutlichen“<sup>64</sup>.

## Résumé

L’essai traite d’un thème qui, selon lui, constitue un motif central dans le processus décrit jadis par Paul Hazard comme ‚la crise de la conscience européenne‘: la découverte de la relativité historique des valeurs morales. Ce motif que Hazard voit s’affirmer entre 1680 et 1715 dans des écrits de Locke et Mandeville, de Bayle et Fontenelle connaît pourtant une pré-histoire qu’il vaudrait la peine de reconstituer. Une telle reconstitution devrait s’intéresser surtout à deux types de discours: un contexte de réflexions d’ordre politique et un autre contexte de considérations rhétoriques sur ‚la société et la conversation‘ (la „civil conversazione“ dans la terminologie italienne de l’époque). D’un côté, on rencontre le chapitre 25 du *Prince* de Machiavel avec sa discussion (aporétique) des chances d’une flexibilité stratégique sans limites ou certains ‚Ricordi‘ de Guicciardini qui, contrairement aux traditions de la critique italienne, se voient ici rapprochés de la pensée de Machiavel, au moins en ce qui concerne la constatation de la relativité du ‚mérite personnel‘ par rapport au temps et aux circonstances.

De l’autre côté, il y a le champ discursif d’une doctrine rhétorique de la „civil conversazione“. Dans les traités dédiés à cette doctrine on peut observer les origines d’une distinction quasi systématique entre deux domaines différents de la morale: un domaine des ‚grandes vertus‘ qui sont considérées comme des valeurs transhistoriques et un domaine des ‚petites vertus‘ liées aux circonstances historiques où, selon les termes du *Galateo* de Giovanni Della Casa, les critères de la coutume (la „moderna usanza“) précèdent ceux de la raison (la „buona usanza“). Or, les contradictions qui suivent de cette distinction et qui chez Della Casa ne sont guère approfondies éclatent dans l’œuvre de Gracián. L’essai en cite come témoignage l’aphorisme 120 de *l’Oráculo manual* qui, par ses changements de perspective, traduit

---

63 Ebd.

64 Ebd., S. 255f.

la position volontairement ambiguë que Gracián entend garder entre les attitudes (satiriques) d'un philosophe moral et celles (plutôt pragmatiques) d'un moraliste à la française: ambiguïté rendue possible par la concision énigmatique d'une écriture qui, au-delà de l'interprétation orthodoxe, ménage toujours la possibilité d'une lecture transgressive.

Chez La Bruyère, la perspective ambiguë de Gracián se transforme en point de vue décidément satirique. Dans une perspective satirique, l'auteur des *Caractères* donne cependant une nouvelle ampleur au thème amorcé par Casa et Gracián. Tandis que Gracián avait constaté la relativité des valeurs dans les domaines du savoir, du discours et du goût, La Bruyère pousse le constat du pouvoir de la „mode“ jusqu'au terrain sacré des convictions religieuses. De première importance sont ici certaines pièces du chapitre „De la mode“ dont le début renvoie justement à l'aphorisme 120 de *l'Oráculo manual* qui lui sert en quelque sorte comme intertexte. Hanté par une obsession de la fragmentation morale qu'il cherche à conjurer par des évocations désespérées d'une vertu simple et unique, La Bruyère se présente donc, sans doute à contrecœur, comme l'un des premiers théoriciens de la mode et de cette volonté de distinction qui déjà au dix-septième semble avoir développé les mécanismes éminemment (post)modernes d'un changement continu entre „opting-in“ et „opting-out“.